

Radostaw Strzelecki

Przewyciężenie metafizyki, przewyciężenie
polityki. Martina Heideggera droga
do i od narodowego socjalizmu

Overcoming Metaphysics, Overcoming Politics.
Martin Heidegger's Path to and from
National Socialism

Streszczenie

Artykuł ma na celu wskazanie filozoficznych źródeł zarówno akcesu Martina Heideggera do ruchu nazistowskiego, jak i późniejszego zerwania przez myśliciela z zaangażowaniem politycznym. Droge Heideggera do i od narodowego socjalizmu należy uchwycić nie tylko poprzez biografię filozofa, lecz przede wszystkim na szerszym tle procesu kształtowania się jego rozumienia polityki jako obszaru bytu wydzielonego i zagospodarowanego przez zachodnią metafizykę, co stanowi przejaw wypełnienia istoty metafizyki jako zapomnienia o byciu. Filozofię Heideggera wielokrotnie diagnozowano (por. np. Löwith, Adorno) jako głęboko powiązaną ze światopoglądem faszystowskim; przyjęta tutaj linia argumentacji podkreśla, przeciwnie, integralność etycznej linii argumentacji dzieła Heideggera, akcentującej w odniesieniu do polityki jej charakter eksploatacji bytu, podobnie jak uniformizacji człowieka i przemiany go w zasób. Konkluzja odsłania zatem głęboko antyfaszystowski wydzźwięk pism Heideggera z lat 1936–1946 i podkreśla zarazem niepokojącą indyferencję w stosunku Heideggera do totalitarnych i nietotalitarnych systemów politycznych.

Słowa kluczowe: Martin Heidegger, polityka, nazizm, zło

Summary

This paper aims to equally pinpoint the philosophical origins of Martin Heidegger's entry into the Nazi movement and the thinker's subsequent break with political involvement. Heidegger's path to and from National Socialism should be apprehended not only through the philosopher's biography but, above all, within the broader framework of the process of the development of his understanding of politics as an area of being set apart and accommodated by Western metaphysics, which marks the fulfillment of the essence of metaphysics as a forgetting of being. Heidegger's philosophy has been repeatedly diagnosed (cf., e.g., Löwith, Adorno) as deeply linked to the fascist worldview; the line of reasoning taken up in this paper insists, on the contrary, on the integrity of the ethical reasoning behind Heidegger's work, which emphasizes, concerning politics, its character of exploiting being, in the same way as it uniformizes people and transforms them into a resource. The conclusion, therefore, reveals the profoundly anti-fascist overtones of Heidegger's writings from 1936–1946 and, simultaneously, underscores a worrying indifference to Heidegger's relationship to totalitarian and non-totalitarian political systems.

Keywords: Martin Heidegger, Politics, Nazism, Evil

Zło polityki, o którym będzie mowa, występuje tu w gruncie rzeczy pod dwiema postaciami.

Pierwsza – to historyczna realność zła w postaci doświadczenia nazizmu, którego niszczącego wpływu doświadczyła i doświadcza postać i myśl Martina Heideggera, co w dramatyczny sposób komentuje Emmanuel Lévinas:

Jak bezspornie największy, dzięki sile swego spekulatywnego oddechu i swej hermeneutycznej wnikliwości, dzięki pełni swych istotnych i nowych słów, filozoficzny duch mógł zostać uwiedziony i zgwałcony przez równie bezsporną zbrodniczość Hitlera i hitleryzmu? Jest to, poza w pewnym sensie prywatnym skandalem, irracjonalne wydarzenie, które psuje jesz-

cze ponadto intelektualną atmosferę naszego odchodzącego stulecia¹.

Druga – odsłonięta przez refleksję Heideggera, zwłaszcza w okresie jego odrotu od prób uzgodnienia własnego stanowiska z ruchem nazistowskim, ale kielkująca w jego myśli już w dobie powstania *Bycia i czasu* (co może skądinąd niepokoić, skoro nasuwa się wówczas pytanie o prawomocność diagnoz formułowanych przez kogoś, kto miał wkrótce przystąpić do NSDAP) – to polityka jako region bytu wydzielonego i zagospodarowanego przez zachodnią metafizykę, to dokonujące się na gruncie panowania współczesnej techniki wypełnienie istoty metafizyki jako zapomnienia o byciu.

Ta druga postać zła, stanowiąca przedmiot filozoficznej diagnozy Heideggera, opracowanej już z perspektywy doświadczenia totalitaryzmu, wojny i współwiny, nie tylko jest istotniejsza dla myśli, ale też prowadzi do kolejnego ważnego pytania, które stanowi pewien punkt dojścia niniejszego artykułu.

Cezaremu Wodzińskiemu zawdzięczamy przekonującą i nieapologetyczną próbę rozprawienia się z problemem relacji Heideggera i nazizmu, która nie zadowala się ani biograficznym skandalem rozdmuchanym przez głośną publikację Victora Fariasa², ani scedowaniem problemu poza zasięg i zasadność filozoficznego myślenia. Pytanie, które – jak dowiodła tego wieloletnia praca Wodzińskiego³ – należy postawić, brzmi: czy

¹ E. Lévinas, *Pod urokiem dumnej sobości*, przeł. T. Gadacz, [w:] *Zawierzyć człowiekowi. Księdzu Józefowi Tischnerowi na sześćdziesiąte urodziny*, red. Z. Brzeziński, Znak, Kraków 1991, s. 33; cyt. za: C. Wodziński, *Heidegger i problem zła*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1994, s. 15.

² Por. V. Farias, *Heidegger i narodowy socjalizm*, przeł. P. Lisiecki, R. Marszałek, Fundacja „Aletheia”, Warszawa 1997.

³ Obok przywoływanego tu dzieła *Heidegger i problem zła* należy też wymienić zwłaszcza książki *Kairos. Konferencja w Todtnaubergu, Celan – Heidegger*, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2010 i *Metafizyka i metapolityka. Czarne zeszyty Heideggera*, Wydawnictwo słowo/obraz

akces Heideggera do nazizmu wynika rzeczywiście z istoty jego drogi intelektualnej? Na ile ów świadek epoki totalitaryzmu – i to świadek bez wątpienia osobiście współwinny, a zatem z trudem mogący uchodzić za wiarygodnego – może przyczynić się do wyjaśnienia historycznej, moralnej i politycznej katastrofy XX wieku?

Lévinas nie był i nie jest odosobniony w swoim zdumieniu postawą Heideggera w latach trzydziestych. Doświadczenie Heideggerowskiej „wyprawy do Syrakuz” w istotny sposób spolaryzowało środowisko jego uczniów, a później również miało silnie oddziałać na perspektywy recepcji myśli Heideggera. W debacie tej argumenty filozoficzne i polityczne gęsto przeplatają się z moralnymi. Łatwo też zauważyć, że na szerszym politycznym planie losy recepcji myśli i osoby Heideggera – od filozoficznej fascynacji po ustawiczną groźbę środowiskowej infamii i nawet karnej odpowiedzialności – odzwierciedlają w pewnej mierze losy Niemiec w okresie denazyfikacji. Intencją moją jest zwrócić uwagę na te aspekty zagadnienia, które wprost odsłaniają filozoficzno-etyczny rdzeń zagadnienia⁴. W jaki sposób filozof pytający o bycie i sytuujący swoje pytanie w pierw w egzystencji ludzkiej, w kontrze względem uprzedmiotawiającego człowieka myślenia metafizycznego, mógł ulec ideologii nienawiści? Względnie: w jaki sposób autor miazdzącej analizy mechanizmu zatraty siebie przez egzystencję, jaką przynosi *Bycie i czas*, mógł w pewnym momencie stać się w pierw rzecznikiem ustroju totalitarnego, a później w najlepszym razie konformistą? Pytania podobne można mnożyć:

terytoria, Gdańsk 2016 oraz zapowiadający tę ostatnią książkę esej *Rektor Heidegger* [w:] *Wolność jako odpowiedzialność. Jackowi Filkowi na siedemdziesiąte urodziny*, red. M. Drwiega, R. Strzelecki, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2016, s. 197–222.

⁴ Wyłącza to z naszego obecnego dociekania te aspekty dyskusji, które angażują raczej ocenę osobistej postawy Heideggera wobec reżimu nazistowskiego. Oznacza to zwłaszcza pominięcie w niniejszym eseju aktualnej debaty nad antysemityzmem *Schwarze Hefte*, zainicjowanej przez Petera Trawnego.

akcentują one wrażliwość na tę stronę myśli Heideggera, która wprost artykułuje rangę wolności i odpowiedzialności, rolę indywidualnej egzystencji, egzystencjalny, niezbywalny charakter otwartości względem innych, postulat właściwej troski o innych i poszanowania tego, co inne. Nie chodzi jednak tylko o odosobnione akcenty, lecz o sedno argumentacji Heideggera począwszy od okresu powstania *Bycia i czasu*. Sądzę zatem, że dla właściwej oceny stosunku samodzielnej myśli Heideggera do ideologii nazistowskiej konieczna jest wyraźna ekspozycja tych istotnych etycznych aspektów pytania o bycie.

Droga do właściwego postawienia pytania o bycie w pierwszym kroku prowadzi Heideggera do zadania pytania o samego pytającego: o byt ludzki, który w swoim sposobie bycia opiera się właśnie na relacji z byciem. „Byt, którym zawsze sami jesteśmy i którego bycie ma, między innymi, możliwość zapytywania, ujmujemy terminologicznie jako »*Dasein*«⁵. *Dasein* – bycie-tu-oto – jako sposób bycia wyróżniający człowieka tym różni się od obecności jako sposobu bycia rzeczy, że polega na rozumiejącym odnoszeniu się do własnego bycia. Droga do myślenia bycia wiedzie zatem przez samego myślącego. Stąd deklaracja: „opracować pytanie o bycie znaczy zatem: uczynić przejrzystym pewien byt – pytającego – w jego byciu”⁶. Ten skoncentrowany na sposobie bycia *Dasein* osiowy moment Heideggerowskiej analizy w *Byciu i czasie* otwiera zarazem fascynujące perspektywy przed pytaniem o miejsce etyki w myśli egzystencjalnej. Skoro sens bycia *Dasein* polega na tym, że o ile odnosi się ono do swojej własnej egzystencji, tym samym odnosi się już do kwestii bycia, to pytanie o bycie jest zarazem pytaniem etycznym, wiążącym indywidualną egzystencję z daniem, powinnością i – jak za chwilę zobaczymy – również

⁵ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 11. Pozostawiam termin oryginalny, jako że zaproponowany przez Bogdana Barana przekład tego terminu – „jesteństwo” – ztraca słowo „bycie” (niem. *Sein*).

⁶ Tamże.

z innymi. Odslaniając znaczenie i zadanie własnej egzystencji, *Dasein* odsłania zarazem sens bycia obejmujący i przekraczający znaczenie jego partykularnego bytu jako jednostki ludzkiej. Oznacza to, że każdorazowo egzystencja stanowi pewną odpowiedź na pytanie o to, jaki winien być człowiek i jaką ukonkretnioną ontycznie postać winno przybierać jego współbycie (*Mitsein*) z innymi. Będąc pytaniem, zawsze zarazem jesteśmy odpowiedzią. To ujęcie relacji człowieka i bycia – podobnie jak sposób sformułowania samego *Seinsfrage* – będzie się zmieniać w myśli Heideggera: od uprzywilejowania roli egzystencji w zadawaniu pytania o bycie na gruncie *Bycia i czasu* po nacisk na receptywną rolę człowieka w odpowiadaniu byciu w myśli Heideggera po „zwrocie” (*Kehre*). W dobie powstania *Bycia i czasu* rozstrzygające znaczenie ma jednak – eksponujące etyczno-ontologiczny sens pytania o bycie – pojęcie zdecydowania (*Entschlossenheit*), czyli właściwej otwartości *Dasein*. Zdecydowanie na swoje własne możliwości bycia jest ontologicznie podstawą możliwości bycia Sobą, etycznie – urzeczywistnienia wolności i poprowadzenia ku niej również innych. Możliwość bycia Sobą, pozornie ontycznie trywialna, ontologicznie oznacza zwrot ku własnym możliwościom bycia wbrew dominującemu w powszedniości sposobowi ukonstytuowania egzystencji. W powszedniości *Dasein* zawsze już zdążyło odpaść od Siebie, czyli odpaść od własnych możliwości bycia ku tym, które podsuwają mu inni (bezosobowa struktura, do której my sami również zrazu i zwykle należymy). Radykalny zwrot w egzystencji, do jakiego w obliczu własnej skończoności zdolne jest *Dasein*, oznacza zdecydowanie na Siebie, na własne możliwości bycia, wbrew presji ze strony innych, ale zarazem oznacza podstawę – a może wręcz powinność – nawiązania rzeczywistej relacji z innymi. Tylko w zdecydowaniu na Siebie może *Dasein* prawdziwie być wspólny z innymi. Oznacza to jednak troskę o przywrócenie innego ku jego własnym możliwościom bycia. Rozumiejąc siebie jako możliwości bycia, *Dasein* nie może inaczej rozumieć też innych. Wyzwalając siebie,

wyzwała również – wręcz nie mogłoby nie wyzwać – innych. Nieprzypadkowo w tym właśnie kontekście po raz pierwszy pojawia się w *Byciu i czasie* formuła „pozwoić być” (*Seinlassen*)⁷, która począwszy od tekstu *O istocie prawdy* naznaczy również późniejsze myślenie Heideggera⁸; w tym szerszym znaczeniu przekraczająca ontycznie określoną płaszczyznę relacji międzyludzkich troska kulminuje w postawie *Seinlassen*, czego paradygmatyczny wyraz odnajdujemy w uwadze, którą już po wojnie zapisze Heidegger w *Liście o „humanizmie”*: „Człowiek nie jest panem bytu. Człowiek jest pasterzem bycia”⁹.

Sformułowanie to stanowi odpowiedź na roszczenie przeciwnie, na metafizyczne roszczenie do usytuowania człowieka w roli pana bytu. Metafizyka w rozumieniu Heideggera nie jest działem filozofii, lecz istotą dziejów filozofii zachodniej, odwracającej się od bycia. Nie jest również niezobowiązującym wysiłkiem myślenia, lecz narzędziem torującym drogę cywilizacji technicznej. Oznacza gigantyczny wysiłek opanowania, opisanego, skatalogowania bytu. Logika projektu metafizyki opiera się na określonym, redukcjonistycznym rozumieniu bytu w perspektywie tego, co jest aktualnie dane w poznaniu, czyli uobecnione. Metafizyka, która rozumie każdy byt jako obecny, przekłada to rozumienie również na fenomen czasu: obecności (*Vorhandenheit*) bytu odpowiada współczesność określająca ten byt. Byt obecny, byt metafizyki, pozostaje doskonale statyczną aktualnością, podatną na pochwylenie. Owo redukcjonistyczne rozumienie bytu służy uzależnieniu go od poznającego podmiotu, ale w rezultacie ma szczególnie dramatyczne konsekwencje dla rozumienia człowieczeństwa. Człowiek nie jest wszak rzeczą, nie jest statycznym bytem zamkniętym w swojej istocie, lecz jego bycie polega na otwartości. Jego bycie to dynamiczne,

⁷ Por. tamże, s. 418.

⁸ Por. M. Heidegger, *O istocie prawdy*, przeł. J. Filek, [w:] tenże, *Znaki drogi*, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1999, zwłaszcza s. 165–168.

⁹ M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, przeł. J. Tischner, [w:] tenże, *Znaki drogi*, s. 294.

ufundowane w jego źródłowej czasowości bycie ku możliwościom. Ceną, jaką płacimy jako cywilizacja za zamknięcie tej źródłowej perspektywy myślenia o czasie, okazuje się w optyce Heideggerowskiej oddalenie człowieka od jego bycia. Kulminacją projektu metafizyki będzie paradoksalna sytuacja, w której właśnie ów pan bytu, człowiek, sam staje się we własnym rozumieniu statycznym bytem, okupuje niezmienioną pozycję w katalogu bytów, wreszcie sam staje się we własnym rozumieniu zasobem czy surowcem w procesie technologicznym. Obsługą tego procesu – powie późny Heidegger – zajmuje się zaś polityka.

Ten pobieżny opis wybranych wątków myśli Heideggera zezwala na właściwe usytuowanie kwestii jego politycznego zaangażowania. Pojęcia takie jak zdecydowanie, dziejowość czy *Da-sein* w zmienionych kontekstach, nacechowanych odwołaniami do aspektu wspólnotowego, powracają w pismach Heideggera z okresu rektoratu. Jak zauważa Wodziński, „[w] pewnym momencie dzieło Heideggera zaczyna mówić zdumiewająco nie-swoim językiem. Zaczyna przede wszystkim przemawiać – ta uderzająca nowa jakość kryje się już w samej formie”¹⁰. Naturalnie, nominacja rektorska stworzyła myślicielowi warunki, by przemawiał, stawiając go przede wszystkim w roli przywódcy – *Führera* – fryburskiej wspólnoty akademickiej. Zarazem łatwo dostrzec, że początkowo sceptyczny stosunek Heideggera do narodowego socjalizmu¹¹ w latach 1933–1934 ustępuje miejsca nadziei na napotkanie w ruchu nazistowskim *kairosu* dziejów. Podniosłe tony widoczne zwłaszcza w publicznych wystąpieniach Heideggera na pewno odzwierciedlają ducha czasu – zwłaszcza tam, gdzie pojawia się wprost nazistowska frazeologia, jak w mowach politycznych z roku 1933¹² – ale przyświadczają też osobistemu zaangażowaniu. Niesławna mowa

¹⁰ C. Wodziński, *Heidegger i problem zła*, s. 111.

¹¹ Por. C. Wodziński, *Rektor Heidegger*, s. 215–216.

¹² Por. C. Wodziński, *Heidegger i problem zła*, s. 118–119.

rektorska w punkcie wyjścia odwołuje się do żywego postulatu filozofa: podkreśla potrzebę myślenia ze źródła, w odwołaniu do jedności myślenia i zapytywania. Heidegger bardzo mocno uderza tu w koncept specjalizacji wiedzy i jej fragmentaryzacji, odpowiadającej metafizycznej idei segregowania bytu; natomiast pozytywny postulat Heideggera oznacza wezwanie do ocalenia wspólnego wszystkim naukom źródła myśli, decydującego o tożsamości europejskiej, a wywodzącego się z czasów greckich¹³. Problem w tym, że troska o jedność *universitas* wpada już tutaj w tony brunatne. Heidegger mógł rzeczywiście upatrywać w ruchu nazistowskim sojusznika w toczonej już przezeń wedle jego własnych słów (ale też słów Karla Jaspersa¹⁴) od dawna walce o odnowę uniwersytetu i myśli zachodniej¹⁵. Największy jednak problem w tym kontekście stanowią owe niepokojąco brzmiące trzy więzi charakteryzujące niemiecką wspólnotę uniwersytecką; są to: służba pracy, służba wojskowa, służba nauki¹⁶. Retoryka Heideggera w ogromnym stopniu pokrywa się tu z militarną retoryką dominującą w życiu publicznym Niemiec hitlerowskich – znamienne, że w zakończeniu mowy rektorskiej gromko wybrzmiewa cytat z Karla von Clausewitza¹⁷. Istotne jest jednak pytanie, dlaczego myśl Heideggera przybiera w mowie rektorskiej tak partykularystyczną perspektywę – dlaczego naznacza to myślenie tak uniwersalistyczne jak pytanie o bycie? Skąd w tym najważniejszym pytaniu, na które Heidegger nas otworzył, ujawnia się nagle ta partykularystyczna perspektywa, podkreślająca owo szczególne znaczenie narodu niemieckiego? Czy otwarcie nacjonalistyczne i militarystyczne tony mogłyby stanowić tylko rodzaj koncesji na rzecz nasłuchującego ucha

¹³ Por. M. Heidegger, *Samoutwierdzenie się niemieckiego uniwersytetu*, przeł. J. Garewicz, [w:] *Heidegger dzisiaj*, red. P. Marciszuk, C. Wodziński, „Aletheia” nr 1 (4)/1990, s. 366.

¹⁴ Por. C. Wodziński, *Heidegger i problem zła*, s. 163.

¹⁵ Por. tamże, s. 163–168.

¹⁶ Por. M. Heidegger, *Samoutwierdzenie...*, s. 367–368.

¹⁷ Tamże, s. 369.

partii, a zasadnicza część mowy była wymierzona również w nazistowskie porządki na uniwersyteckie, jak twierdził po latach sam Heidegger¹⁸? Czy Heidegger rzeczywiście identyfikuje naród niemiecki z czymś szczególnym, co sprawia, że pytanie o bycie musi być zadane właśnie w żywiole tej mowy? Niezależnie od tego, że szczególne zadanie mowy niemieckiej zostaje potwierdzone w późniejszych pismach Heideggera¹⁹, nacjonalistyczny wydźwięk tezy o języku narodowym jako obszarze myślenia bycia zyskuje wzmocnienie w fakcie, że Heidegger po wymuszonym przez nazistowskie kręgi rządowe złożeniu rektoratu przez trzy kolejne semestry prowadzi wykłady omawiające znaczenie poezji Hölderlina, co ujawnia dość znamienny dług myśli Heideggera względem niemieckiego romantyzmu z całym historycznym bagażem tego fenomenu. Przejście od retoryki aktualnego ruchu nazistowskiego do odwołań do źródeł romantycznego ducha niemieckiego odnotowuje Cezary Wodziński jako możliwą drogę obrony tego, co Heidegger uważał za istotę swoich poglądów w okresie powstania mowy rektorskiej w obliczu narastającego rozczarowania polityką NSDAP²⁰. Rozczarowanie Heideggera jest widoczne w jego wypowiedziach dotyczących narodowego socjalizmu jeszcze przed wybuchem wojny, kiedy Heidegger dokonuje przeciwstawienia prawdziwości ruchu myślenia i przypadkowej rzeczywistości ruchu nazistowskiego²¹. Można zatem w sposób uprawniony twierdzić, że Heidegger upatrywał w nazizmie czegoś, co do czego nazizm szybko go rozczarował, ale rozczarowanie myśliciela stanowi tu najmniejszy problem: jest coś prawdziwego – w sensie autentycznego świadectwa zmagania się myśliciela z postawionym

¹⁸ Por. M. Heidegger, *Rektorat 1933/1934. Fakty i myśli*, przeł. M. Żmudzka, [w:] *Heidegger dzisiaj*, s. 372–374.

¹⁹ Por. na ten temat zwłaszcza Ł. Kołoczek, *Być, czyli mieć. Próba transpozycji „Przyczynków do filozofii” Martina Heideggera*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2016, s. 211–215.

²⁰ Por. C. Wodziński, *Heidegger i problem zła*, s. 185–197.

²¹ Por. tamże, s. 217.

problemem – w tym wezwaniu ze strony chwili dziejowej, jakiego doświadcza naród niemiecki, jest coś prawdziwego w diagnozie dotyczącej losów nauki i w szczególnym odnowicielskim zadaniu Niemczyzny, przed którym stoją niemieccy myśliciele. Jest wreszcie coś prawdziwego w haśle zdecydowania, które Heidegger przywołuje w kontekście swojego zaangażowania politycznego – i wówczas, i z perspektywy lat powojennych. Heidegger mógł uważać, że broni jakiejś prawdziwej treści ruchu narodowego, której zaprzecza polityczna realność tego ruchu. Pytanie, na ile polityczna realność ruchu musiała wstrząsnąć myślicielem, by ten zdobył się wreszcie na dystans? Hugo Ott ustala, że generalnie za dobrą monetę można było przyjąć w powojennym procesie denazyfikacyjnym, iż (dopiero!) po rozprawie ze Sturmabteilung Röhma podczas „nocy długich noży” Heidegger „w głębi ducha stał się zagorzałym przeciwnikiem narodowego socjalizmu i całkowicie utracił wiarę w Hitlera”²². Na ile to walki frakcyjne w NSDAP i działalność anti-Heideggerowskiej kliki Ericha Jaenscha i Ernsta Kriecka u boku Alfreda Rosenberga zdecydowały tu za filozofa?²³ Niewątpliwie lata 1933–1934, okres rektoratu we Freiburgu, oznaczają bardzo mocny akces Martina Heideggera do nazizmu. Na ile jednak ów akces do nazizmu jest jedynie kompromitującym faktem biograficznym, a na ile stanowi dla nas istotne filozoficzne memento? Powtarzam: nie jest naszym przedmiotem troski dobre imię filozofa, jest natomiast istotne, na ile sama jego myśl mogła być u źródła naznaczona pewnego rodzaju powinowactwem z ideologią faszystowską.

Cena „wielkiego błędu”²⁴, jakim miał okazać się dla Heideggera nazistowski rektorat, była na gruncie filozoficznym wysoka, nawet jeśli pominiemy całkowicie problem kosztownego

²² H. Ott, *Martin Heidegger. W drodze do biografii*, przeł. J. Sidorek, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2013, s. 356.

²³ Por. tamże, s. 280–285.

²⁴ Por. C. Wodziński, *Rektor Heidegger*, s. 197.

dla myśliciela powojennego ostracyzmu we wspólnocie uniwersyteckiej i w debacie publicznej. Zwłaszcza niezmiernie istotne – jak starałem się to wcześniej ukazać – dla etycznej wymowy *Bycia i czasu* pojęcie zdecydowania zostaje po tym okresie przez Heideggera całkowicie zarzucone. Inne motywy egzystencjalnej analityki *Dasein* – zwłaszcza te dotyczące modalności bycia wspólnie z innymi – nigdy nie miały zostać rozwinięte poza to, co zostało powiedziane w *Byciu i czasie*, tak jakby filozof „po powrocie z Syrakuz” – wedle wyrażenia przytoczonego przez Gadamera²⁵ – wzdragał się przed ponownym podjęciem badań dotyczących dynamiki upadania nieuchronnie konformistycznej egzystencji. Równocześnie kompromitujące doświadczenie polityczne prowadzi do uwyrażnienia innej tendencji w myśli pytającej o bycie. Nazizm – wedle obserwacji Wodzińskiego – miał dostarczyć Heideggerowi iluzji przewyciężenia metafizyki w oparciu o ruch polityczny²⁶. Z tego punktu widzenia akces Heideggera do partii wpisuje się w poszukiwanie właściwej drogi do zadania *Seinsfrage*, pytania o bycie, punktowanej takimi kamieniami milowymi jak analityka egzystencjalna *Dasein* czy „zwrot” – tyle że zaangażowanie polityczne zamknęło tu nagle przestrzeń myślenia, odmieniając nawet sam język filozofa, przesycając jego mowę nieswojością, w której pojęcia filozoficzne, takie jak *Dasein*, „zdecydowanie” czy „dziejowość” utraciły swój pierwotny sens, a na plan pierwszy wystąpiły pojęcia i wyrażenia quasi-filozoficzne, polityczne, jak „naród”, „przywództwo”, „nowy człowiek”, „nowa epoka” czy wręcz militarne, jak „napór”, „atak”, „szturm”²⁷.

Wraz z rozczarowaniem do nazistowskiego projektu politycznego język filozofa stopniowo odzyskuje swoje prawa; w pismach Heideggera, akcentujących teraz coraz silniej dialog

²⁵ H.-G. Gadamer, *Powrót z Syrakuz*, przeł. E. Smoleńska, [w:] *Heidegger dzisiaj*, s. 450.

²⁶ Por. C. Wodziński, *Heidegger i problem zła*, s. 210–242.

²⁷ Por. tamże, s. 122–123, 153.

z Hölderlinem, Nietzschem, a także Jüngerem, zanika frazeologia nacjonalistyczna i owa napiętnowana przez Wodzińskiego inauguracywność.

Prześledźmy tę drogę, by właściwie usytuować filozoficzne znaczenie odwrotu myśliciela od iluzji – mówiąc słowami Wodzińskiego – nazistowskiej. Epoka współczesna odsłania się w *Przyczynkach do filozofii* jako epoka niezapytywania czy epoka braku pytań; to epoka spustoszenia: zapomnienie (*Vergessenheit*) bycia ujawnia jako swoją podstawę opuszczenie przez bycie (*Seinsverlassenheit*). „Bycie opuszcza byt, wypuszcza go jemu samemu i pozwala stać się przedmiotem machinacji”²⁸. Machinacja to „panowanie robienia i tego, co zrobione”²⁹; to ufundowana w chrześcijańsko-biblijnej koncepcji *ens creatum* – ale też nawiązująca do greckiej *techné* – wykładnia bytu, fundująca z kolei jego rozumienie jako przedmiotu robionego, wytwarzanego, zdanego na manipulację, powielanego i replikowanego. Odległe od idei boskości modele mechanistyczne czy biologistyczne stanowią bezpośrednie skutki ukrytej machinacyjnej wykładni bytu. Machinacja nie oznacza ściśle takiego czy innego działania względem bytu, ale stanowi podstawę możliwości takiego działania. Machinacja znajduje pozorne przeciwieństwo w przeżyciu, które jest sposobem odniesienia do opuszczonego bytu stroniącym jakoby od rozporządzenia nim, w istocie jednak sprowadzającym jego doświadczenie do odsuwającej pytanie egzaltacji. Przeżywanie samo jest dziełem machinacji i napędzają się one nawzajem. Znaczy to tyle, że epoka niezapytywania na jedyny znany jej sposób – machinacyjnie – eksponuje to, co godne pytania, i zarazem rozbraja to pytanie w powszechnie dostępnej formie doświadczenia bytu – jak było to ujęte na gruncie *Bycia i czasu* w formule utrzymywania w powszechnej zrozumiałości tego, co jest obgadywane.

²⁸ M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii (Z wydarzania)*, przeł. B. Baran, J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1996, s. 109.

²⁹ Tamże, s. 127.

W bycie zdany na machinację ujawnia się ogrom, przejście ilości w jakość.

Nie chodzi tu wcale o przemianę czegoś „ilościowego” w coś jakościowego, lecz o rozpoznanie źródłowej istoty tego, co ilościowe, i możliwości przed-stawienia tego (obliczalność w istocie panowania przed-stawienia jako takiego i uprzedmiotowienia bytu³⁰).

Dzięki temu staje się zwłaszcza możliwy postulat panowania nad bytem.

To wstępne rozpoznanie konsekwencji opuszczenia przez bycie prowadzi Heideggera do rozpoznania techniki jako wypełnienia/kresu metafizyki. „Technika – podkreśla Wodziński – nie jest samoistna i autonomiczna, u jej podstaw leży ukryta metafizyczna istota Nowożytności: wola panowania nad światem”³¹. Zauważyć trzeba, że później, zwłaszcza w *Pytaniu o technikę*, Heidegger sprecyzuje, że istota problemu leży w przemianie istoty techniki. Grecka *techné* oznaczała wy-dobycie bytu jako jego odkrywanie, a nie jako sporządzenie. *Techné* uczestniczyła zatem w odkrywaniu prawdy jako *alethei*.

Natomiast istota techniki współczesnej to ze-staw (*Gestell*). Ów ze-staw oznacza również sposób odkrywania, który jednak dokonuje się poprzez przemianę tego, co odkrywane, w zasób. Bytowi nie pozwalamy wówczas być tym, czym jest, lecz redukujemy jego istotę do tego aspektu, w którym może on posłużyć. Rozumienie bytu jako zasobu unicestwia go nawet jako przedmiot; wreszcie, rozumienie to kulminuje w ujęciu samego człowieka tylko jako zasobu.

Kiedy jednak przesłanie włada na sposób ze-stawu, wtedy jest najwyższym niebezpieczeństwem. Poświadczą się nam ono w dwóch aspektach. Kiedy coś nieskrytego nie obchodzi

³⁰ Tamże, s. 131.

³¹ C. Wodziński, *Heidegger i problem zła*, s. 232.

już człowieka nawet jako przedmiot, lecz wyłącznie jako zasób, a człowiek ten w obrębie tego, co nieprzedmiotowe, jest już tylko dostawcą zasobu, wtedy idzie on samą krawędzią przepaści, tam mianowicie, gdzie jego samego trzeba ujmować tylko jako zasób. Tymczasem właśnie zagrożony człowiek mieni się panem Ziemi. Rozpowszechnia się przez to pozór, że wszystko, co spotykane, istnieje tylko o tyle, o ile jest wytworem człowieka. Pozór ten owocuje ostateczną złudą. Zgodnie z nią wydaje się, że człowiek wszędzie spotyka jeszcze tylko siebie samego [...]. W rzeczywistości zaś człowiek nigdzie nie spotyka już dzisiaj samego siebie, tzn. swojej istoty³².

Istotny sens tej linii rozumowania, który bezpośrednio angażuje naszą wiodącą kwestię, odnajdujemy w *Przewyciężeniu metafizyki*. Metafizyka osiągnęła kres, ale kres jej panowania nie oznacza jej zaniku czy odejścia, lecz ostateczne wypełnienie jej istoty. „Przewyciężenie” (*Überwindung*) jest zresztą słowem dwuznacznym, sugerującym możliwe pozbycie się – przez filozofię – ujawnienia prawdy bytu, które oznacza zapomnienie bycia. Nie jest to możliwe. „Przeszłość metafizyki” nie jest określeniem lepszym, gdyż tu dwuznaczność jest jeszcze wyraźniejsza: przeszłość oznacza tu nie zamkniętą w historii formację intelektualną, lecz przechodzenie i wchodzenie w byłość, z której metafizyka właśnie panuje nad sensem bytu. Innymi słowy, Heidegger nie zapowiada tutaj zwycięstwa nad metafizyką, lecz od początku sygnalizuje, że zwycięstwa nie może być i nie będzie.

Tekst przynosi tylko diagnozę sytuacji i jest to obraz apokaliptyczny – co nie może zaskakiwać, skoro powstał w latach 1936–1946. Wypełnienie się istoty metafizyki oznacza zapanowanie techniki jako najwyższej formy racjonalnej świadomości, utożsamionej z całkowitym brakiem namysłu. Technika to „metafizyka dokonana w pełni”. Metafizyczna istota człowieka jako *animal rationale* u kresu ulega

³² M. Heidegger, *Pytanie o technikę*, [w:] *Technika i zwrot*, przeł. J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2002, s. 34–35.

przemianie – u-staleniu – w zwierzę robocze. W ten sposób dokonuje się przemiana człowieka w zasób. A jednocześnie w rozpadającym się świecie metafizyki trwa walka – zapowiadana przez Nietzschego walka o samą moc, walka globalna, ale nierozstrzygalna i bezcelowa, jako że utrzymuje się w opuszczeniu przez bycie.

Polityka stanowi tu ten wytyczony przez metafizykę obszar bytu, w którym najpełniej przejawia się ostateczne opuszczenie przez bycie. Jego znakami są obwieszczenia idei i wartości, odwołania do czynu i do ducha. „Wszystko to już włączone jest w mechanizm sposobienia procesu porządkowania”³³. Na tej drodze dokonuje się eksploatacja bytu, w której miraż marzenia o nadczłowieczeństwie (w sensie metafizycznym, zastrzeżeniu Heideggera) przesłania bezcelowość użytkowania. Użycie jest tylko zużyciem.

„Wojny światowe” i ich „totalność” są już konsekwencjami opuszczenia przez bycie. Nastają one na zapewnienie zasobu o stałej formie zużycia. W proces wciągnięty jest też człowiek, który nie skrywa już swojego charakteru: tego, że jest najważniejszym surowcem³⁴.

Jest nim, gdyż pozostaje „podmiotem wszelkiego zużycia, bo pozwala swojej woli bezwarunkowo wejść w ten proces i przez to staje się zarazem »obiektem« opuszczenia przez bycie”³⁵. I dalej: „wojny światowe są pierwotną formą likwidacji różnicy między wojną a pokojem, która to likwidacja jest niezbędną, gdyż wskutek opuszczenia bytu przez prawdę bycia »świat« stał się bezświatem”³⁶. Zniesienie różnicy między wojną a pokojem przyświadcza obojętnemu procesowi zużycia; nie ma między

³³ M. Heidegger, *Przewyciężenie metafizyki*, [w:] *Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2002, s. 80–81.

³⁴ Tamże, s. 81.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże.

nimi różnicy, gdyż „wojna stała się pewną odmianą zużywania bytu, jakie kontynuuje się podczas pokoju”³⁷. Odpowiada temu parcelacja przestrzeni wspólnotowej, wydzielająca sektory „produkcji”, „poezji”, „kultury” etc. Przywódca – *Führer* (Heidegger używa tu zresztą liczby mnogiej, może przez wzgląd na cenzurę, a może przez wzgląd na coś więcej) – jest miarodajnym pracownikiem sposobienia, który ogarnia wszystkie sektory zapewnienia zużycia bytu. Jest produktem swojego czasu i nie ma znaczenia, czy wyróżnia go osobiste szaleństwo czy ambicja. Odpowiada temu uniformizacja człowieka, umożliwiająca włączenie go w porządek zużywania bytu i toczenia bezcelowych zmagañ. Wreszcie „żadna zwykła akcja nie zmieni stanu świata, bo bycie jako działaniowość i działanie zamyka wszelki byt na wydarzanie”³⁸. Zauważmy, że ta ostatnia uwaga uderza tyleż w sens rewolucji narodowosocjalistycznej, co i każdej innej, jeszcze szerzej zaś – w każdą postać politycznego zaangażowania; nie pozostawia wątpliwości co do tego, że wszelka działalność zwrócona ku przekształceniu bytu zamyka się w istotowym obszarze odwrotu od bycia. Rzuca to z pewnością dodatkowe światło na skłonność Heideggera do dowartościowania postawy kontemplatywnej ujawniającą się w jego pismach przed i po epizodzie zaangażowania politycznego.

Dokonana w obliczu *Götterdämmerung*, wyraźna filozoficzna rozprawa z ideałami nazistowskimi, jaką dokumentuje tekst *Przewycięzenia metafizyki*, odsłania istotną zależność: po pierwsze, krytyka nazizmu dokonuje się w oparciu o krytykę techniki jako wypełnienia się metafizyki. Ugruntowuje to filozoficznie wysiłek zerwania z nazizmem, ale zarazem rozciąga przyczynę, dla której nazizm zostaje zdyskredytowany, daleko poza konstytutywne cechy tej formacji ustrojowej. Prowadzi to do kwestii drugiej: skoro mowa tu o polityce jako mniej lub bardziej iluzorycznym gospodarowaniu w wydzielonym obszarze

³⁷ Tamże, s. 82.

³⁸ Tamże, s. 87.

bytu, dla którego bez znaczenia jest, jaki sposób przesłaniania opuszczenia przez bycie jest przez nie urzeczywistniany – nie ma w gruncie rzeczy podstaw, by na planie metafizycznym potępiać jedną, otwarcie zbrodniczą, formę ustrojową, a inną afirmować. Ta optyka ujawni się w sceptycyzmie, jaki – łagodnie mówiąc – zachowuje autor *Listu o „humanizmie”* względem amerykańskiego modelu demokracji, stawianego w zasadzie na równi z komunizmem radzieckim, a przecież jest to dokładnie ten polityczny motyw myślenia Heideggerowskiego, który przejawiał się wcześniej w nawoływaniu do obrony tożsamości niemieckiej i europejskiej wobec zagrożenia ze wschodu i zachodu³⁹. Heideggerowska diagnoza zmierzchu Zachodu może zatem zarówno inspirować swoim profetycznym tonem, jak i niepokoić pytaniem o indyferentyzm moralny myśliciela w obliczu zbrodni. Dopiero odczytywana wraz z innymi pismami Heideggera, rozwijającymi obecne w refleksji nad przezwyciężeniem metafizyki postulaty etyczne – z *Seinlassen* na czele – i wraz ze spojrzeniem na drogi recepcji myśli Heideggera w późniejszej etyce odpowiedzialności od Pichtha po Lévinasa i Jonasa diagnoza ta może się moralnie obronić.

Bibliografia

- Farias Victor, *Heidegger i narodowy socjalizm*, przeł. P. Lisiecki, R. Marszałek, Fundacja „Aletheia”, Warszawa 1997
- Gadamer Hans-Georg, *Powrót z Syrakuz*, przeł. E. Smoleńska, [w:] *Heidegger dzisiaj*, red. P. Marciszuk, C. Wodziński, „Aletheia” nr 1 (4)/1990, s. 449–450.
- Heidegger Martin, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.
- Heidegger Martin, *List o „humanizmie”*, przeł. J. Tischner, [w:] tenże, *Znaki drogi*, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1999.

³⁹ Por. C. Wodziński, *Heidegger i problem zła*, wyd. cyt., s. 244–246.

- Heidegger Martin, *O istocie prawdy*, przeł. J. Filek, [w:] tenże, *Znaki drogi*, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1999.
- Heidegger Martin, *Przewycięzenie metafizyki*, [w:] tenże, *Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2002.
- Heidegger Martin, *Przyczynki do filozofii (Z wydarzenia)*, przeł. B. Baran, J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1996.
- Heidegger Martin, *Pytanie o technikę*, [w:] *Technika i zwrot*, przeł. J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2002.
- Heidegger Martin, *Rektorat 1933/1934. Fakty i myśli*, przeł. M. Żmudzka, [w:] *Heidegger dzisiaj*, red. P. Marciszek, C. Wodziński, „Aletheia” nr 1 (4)/1990, s. 370–379.
- Heidegger Martin, *Samoutwierdzenie się niemieckiego uniwersytetu*, przeł. J. Garewicz, [w:] *Heidegger dzisiaj*, red. P. Marciszek, C. Wodziński, „Aletheia” nr 1 (4)/1990, s. 365–369.
- Kołoczek Łukasz, *Być, czyli mieć. Próba transpozycji „Przyczynków do filozofii” Martina Heideggera*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2016.
- Ott Hugo, *Martin Heidegger. W drodze do biografii*, przeł. J. Sidorek, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2013.
- Wodziński Cezary, *Heidegger i problem zła*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1994.
- Wodziński Cezary, *Kairos. Konferencja w Todtnaubergu, Celan – Heidegger*, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2010.
- Wodziński Cezary, *Metafizyka i metapolityka. Czarne zeszyty Heideggera*, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2016.
- Wodziński Cezary, *Rektor Heidegger*, [w:] *Wolność jako odpowiedzialność. Jackowi Filkowi na siedemdziesiąte urodziny*, red. M. Drwięga, R. Strzelecki, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2016, s. 197–222.

Dr Radosław Strzelecki
Instytut Filozofii
Uniwersytet Jagielloński w Krakowie
radoslaw.strzelecki@uj.edu.pl
ORCID 0000-0001-9844-8695